

A RITUALIDADE DO MENINO DE RANCHO COMO EXPRESSÃO DE IDENTIDADE, RESISTÊNCIA E COSMOVISÃO DO POVO JIRIPANKÓ: contexto de visibilidade e (re)configuração do sagrado¹.

Rogério Rodrigues dos Santos-PPGA-UFPB

RESUMO

Esta pesquisa foi elaborada a partir do diálogo entre a fundamentação teórica, estabelecida mediante revisão bibliográfica que inclui pesquisadores como Amorim (2010), Ferreira (2009), Gueiros e Peixoto (2016), Herbetta (2006), Peixoto (2018), Rodrigues (2017), Santos (2023), Mura (2013) e Vieira (2014), e minha participação em momentos da cultura e espiritualidade Jiripankó como Menino do Rancho, a Corrida do Umbu, a Festa da Santa Cruz e o Toré, entre outras atividades que viabilizou a escrita e reflexão sobre os fenômenos apresentados. O presente trabalho analisa a ritualidade do Menino do Rancho como elemento central na (re)elaboração da existência do povo pesquisado, no Alto Sertão Alagoano. A partir da perspectiva antropológica, como a relação sagrada com o território e o bioma Caatinga fundamenta a cosmovisão e a identidade do grupo. Lugares como o Terreiro e o Poró são examinados como espaços de memória e socialização de saberes ancestrais, onde o ritual atua como circulação do indivíduo ao cosmos e a cultura. O estudo aborda, ainda, os processos de visibilidade e reconfiguração do sagrado face ao crescente olhar externo de pesquisadores e visitantes, demonstrando que a continuidade étnica Jiripankó reside na vivência comunitária e na manutenção das fronteiras simbólicas.

PALAVRAS-CHAVE: Jiripankó; Menino do Rancho; Território Sagrado.

INTRODUÇÃO

Na fronteira geográfica e política com os Estados de Pernambuco e Bahia, no Alto Sertão Alagoano, vive o povo Jiripankó, espreado nas aldeias no município de Pariconha, em que (re)elabora sua existência na relação sagrada com o território e a caatinga. Para essa comunidade indígena em específico, o terreiro dos Praiás e o bioma da Caatinga são fontes de subsistência, e trazem a essência da cosmovisão, da matéria-prima espiritual que sustenta as tradições, a cura e a identidade coletiva. Nesse contexto, os rituais como o Menino do Rancho, se configura como prática e atos complexos que integram o

¹Trabalho apresentado na 35ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2026).

indivíduo ao cosmos, reforçam os laços comunitários e circulam saberes ancestrais às novas gerações.

Nas últimas décadas, as tradições espirituais, outrora espaço de segredo da comunidade étnica, passaram por fluxos crescente de olhares externos de pesquisadores acadêmicos e visitantes. O reconhecimento étnico projetou a aldeia para além de suas fronteiras físicas e simbólicas, inserindo-a em uma complexa rede de interesses em que o sagrado é simultaneamente estudado, admirado e ressignificado/reinterpretado. Dessa forma, é possível evidenciar que, para o povo indígena Jiripankó, a resistência cultural e a continuidade em circularidade do universo cosmológico perpassam, pela vivência coletiva e manutenção das práticas ritualísticas, que tecem, significados (Geertz, 1983):

Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado. (1983, p17)

A reflexão de Geertz indica que as práticas culturais, à vivência coletiva e a circularidade das práticas ritualísticas são fundamentais para a (re)elaboração e manutenção do tecido simbólico que dá sentido à existência de um grupo étnico. Ao compartilhar ritos, celebrações ao longo do tempo, os indivíduos reforçam laços de pertencimento, e criam uma trama densa de significados que (re)orienta comportamentos, valores, epistemologias e visões de mundo.

No presente, a trama sagrada entre o humano, a natureza e os ancestrais, diante dos desafios crescentes, seja por meio da exposição e reconfiguração do universo étnico e simbólico, garante a coesão social e a resistência cultural diante das transformações. Assim, as práticas ritualísticas, sustentadas pela experiência coletiva, funcionam como um tear simbólico que engendra identidades, revisita memórias e lapida o cotidiano em território sagrado de (re)significação compartilhada.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Para o povo indígena em questão, configurados nas aldeias: Ouricuri, Figueiredo, Poço da Areia, Araticum, Piancó, Serra do Engenho, Tabuleiro, Capim e Craibeiras dos Teodósios, na cidade Pariconha no Alto Sertão Alagoano, a relação com o território transcende a subsistência, constituindo-se como alicerce sagrado da existência cultural e

étnica. Segundo Peixoto (2013), a mata e o bioma da caatinga são fornecedores dos recursos naturais e do ecossistema cultural que alimenta e fortalece a cosmologia:

Os recursos naturais são tidos como bem maior e como elementos fundantes para suas tradições, pois nos eventos religiosos como os trabalhos realizados na cura de doenças, esses recursos fornecem as ervas para os banhos, a tinta para pintura dos corpos e as bebidas usadas nos rituais (Peixoto, 2018, p. 34).

Nos rituais de cura, conforme preconiza o pesquisador, são conduzidos pelos pajés, benzedeiros, parteiras, rezadores, mezinheiros², conhecedores ancestrais, do vínculo místico que se manifesta com profundidade. As ervas colhidas em momentos específicos são transformadas em banhos medicinais, vapores, chás, unguentos e bebidas que visam restaurar o equilíbrio físico e espiritual do indivíduo. Santos (2023, p. 177) aponta que:

Os Encantados, nossos parentes ancestrais, vivem nas serras e chapadas, nas Matas da Caatinga, em riachos, rios, cachoeiras. Subimos nos topos das serras para chegar mais perto dos nossos parentes Encantados, pisando na terra, dançando sobre ela, louvando e agradecendo tudo o que ela nos dá.

A conexão com os Encantados não se dá apenas pela subida física às serras ou pela proximidade das águas, mas sobretudo pela escuta atenta e pelo respeito aos ciclos da natureza. Quando dançam sobre a terra, os pés estabelecem um diálogo ancestral com o solo que guarda memórias, sementes e segredos. Cada movimento, cada canto, é uma resposta ao chamado dos parentes que habitam as chapadas, as matas da Caatinga e as cachoeiras, os seres que ensinam que o sagrado não está distante, permanecem pulsando no barro, no vento e no curso dos rios.

A cura não é um ato isolado, conforme o pesquisador, são processos que integram o humano à natureza, em que cada planta é sagrada e carrega propriedades químicas, e a essência espiritual. Para além dos rituais de cura, os elementos da natureza são a expressão religiosa e a celebração da identidade coletiva.

As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter, ou a refazer certos estados mentais desses grupos. (Durkheim, 1989, p. 38).

Conforme o pesquisador, nos rituais e festas tradicionais, os corpos manifestam a cosmovisão do grupo, por meio dos grafismos corporais com tintas extraídas da argila, das sementes, das folhas e dos frutos, como o jenipapo e o urucum. As pinturas étnicas,

² Homens ou mulheres que produzem medicamentos e unguentos naturais, chás, banhos, a partir das plantas e raízes, mais conhecidas como “garrafadas”.

na perspectiva ocidental, entendem e interpretam, como simples adornos; enquanto para as sociedades indígenas, são símbolos de pertencimento, proteção e conexão com a cosmologia ancestral. Peixoto (2018, p. 48) orienta que, as práticas religiosas ganharam destaque, atraindo visitas externas, olhares urbanos e acadêmicos, que despertam a cobiça pelas práticas etnoculturais. É de salientar que há um limiar a ser conhecido ou revelado do universo indígena, nem tudo é dito, vivido ou explicitado, seja por parte dos indígenas, seja por parte dos pesquisadores.

As tradições espirituais e místicas, enquanto patrimônio da comunidade étnica, começaram a atrair um fluxo crescente de visitantes (professores, pesquisadores, estudiosos) ávidos por explorar a singularidade étnica e cosmológica.

O crescente interesse acadêmico pelas práticas religiosas das aldeias, projetou a comunidade indígena para além de suas fronteiras. Dessa forma, os povos indígenas do sertão alagoano se veem no centro de uma complexa rede de atenções, em que o sagrado é estudado, admirado e cobiçado, provocando uma reconfiguração do seu lugar no mundo. De acordo com Peixoto (2018):

Para o indígena, sua religião significa estreita aliança com o sagrado, tanto quando busca proteção quanto em comemoração por alguma conquista. Seus rituais e suas festas são momentos de profunda harmonia com a natureza e com as suas forças, além de se converterem em encontros com suas origens e tradições. Tais encontros não obedecem a calendários ou a horários pré-estabelecidos, acontecem naturalmente. (Peixoto, 2018, p. 60)

Para os povos indígenas, a religiosidade representa a conexão com o sagrado, manifestada na busca por orientação, proteção e na celebração de conquistas. Os rituais e festividades são expressões de uma harmonia entre as forças da natureza, com momentos de reverência e integração com a ambiência. As práticas sagradas fluem de acordo com os ciclos naturais e as necessidades da comunidade, refletindo uma relação orgânica com o divino. A ligação com os elementos da natureza que compõe as vestes dos Praiás, os acessórios, os instrumentos musicais, os grafismos corporais, os artefatos, como o campião, dão base para a circularidade dos saberes ancestrais difundidos pelos rituais (Corrida do Umbu, Menino do Rancho, Festa da Santa Cruz) reforçam a interação entre o sagrado e o humano por meio dos Praiás:

A veste é composta pela máscara, cinta, chapéu e saia. E deve ser refeita ano a ano, mas, por causa da falta de caroá, a matéria prima, os Kalankó fazem-na de dois em dois anos. O chapéu é da pena do peru, ave bastante encontrada na aldeia. As penas são importantes, também, para a fabricação do cocar, no qual se usa a pena da galinha (guiné). A máscara é feita da mesma palha da veste. E a cinta, que é um pano retangular colocado nas costas do dançarino no

momento do ritual do *Praia*, é fabricada pela esposa do pajé. Ela é confeccionada com o algodão produzido na região e traz algumas representações gráficas ligadas aos encantados (na maioria das vezes, relacionada à cruz). (Herbetta, 2006, p.150)

Os elementos sagrados, na reflexão do pesquisador, transcendem o caráter cerimonial, convertendo-se em encontros vitais com as origens e tradições ancestrais. Por meio deles, reforçam-se os laços comunitários e a circulação de saberes, em uma experiência que renova a identidade cultural. A espontaneidade com os eventos evidencia que o sagrado permeia o cotidiano, sendo uma presença constante e dinâmica que (re)orienta tanto a vida prática quanto a espiritual. Santos (2023) envida a refletir acerca dos elementos da natureza:

O caroá está no topo de espécies da Caatinga consideradas sagradas para o nosso povo. Seu manejo é feito com muito respeito. Ao nos deslocarmos pelo mato, em busca da planta, são feitos certos “preparos” – como, por exemplo, pedir permissão aos Encantados para entrar naquele espaço. Ao pedirmos licença aos Encantados para colher a planta, proferimos palavras e gestos rituais que não posso revelar. Só após a permissão dos Encantados é que extraímos as folhas do caroá para a confecção das vestes, que também deve ser feita com a permissão dos Encantados. (Santos, 2023, p. 136).

A crença nos Encantados, conforme aponta o pesquisador, constitui o alicerce espiritual dos povos indígenas do Sertão, em especial, o povo Jiripankó, sendo revitalizada por meio das práticas religiosas cotidianas. Os rituais, cantos e oferendas são atos de devoção, e de reafirmação identitária e coletiva. É nesse ciclo que a comunidade indígena encontra a resiliência para manter os processos religiosos, conectando o presente às forças ancestrais que (re)orientam os caminhos existenciais.

São nos retiros espirituais que a conexão atinge o ápice e alcança a coesão do grupo que se fortalece. Afastados das atribuições do dia a dia, os participantes mergulham em um ambiente de intensa concentração, abstinência e preparo. Os momentos de recolhimento são fundamentais para revigorar a espiritualidade individual, coletiva e o senso comunitário, reafirmando o laço indissociável entre os membros participantes e os Encantados. Conforme aponta Barreto (2007), “as relações cosmológicas são vinculadas a laços primordiais estabelecidos pelos indígenas, onde valores internos dos grupos são estabelecidos através de relações solidárias que abrangem laços de parentesco e de religiosidade”. (Barreto, 2007, p. 2).

É a partir do fortalecimento interno que os mais velhos e os guardiões do saber encontram a inspiração e a força necessárias para cumprir a função essencial: Em

disponibilizar aos mais jovens os ensinamentos sagrados. Peixoto (2018, p. 72) afirma que, “Os laços de parentesco se fundem aos laços religiosos fazendo com que o cotidiano seja marcado pela prática ritualística de culto ao Encantado que é o seu antepassado”. Nesse processo, os segredos do Ejuká e a força dos Encantados são repassados, assegurando que o conhecimento ancestral flua entre a cultura Jiripankó e continue a circular por gerações, mantendo a identidade étnica e espiritual.

Santos (2023, p. 136) reflete que:

O Ejuká (conjunto de seres e saberes), Deus, Jesus e os Encantados não conhecem fronteiras. As nossas divindades ancestrais não vivem presas, não conhecem limites. Todos têm sua conduta, sua força – e, se queremos um território livre, temos que manter nossa conduta sob as orientações dos Ejuká, que nos trazem a “ciência” (o conhecimento) que nos mantém vivos e fortes.

O “conjunto de saberes”, apontado pelo pesquisador, tem no Terreiro e o Poró os espaços e os elementos simbólicos das expressões culturais e religiosas da comunidade (Jiripankó). Dessa forma, carregam simbolismo e de saberes, em que a coletividade se reúne para vivenciar os rituais e seus significados, fortalecendo o pertencimento étnico.

As celebrações como o Menino do Rancho, as Corridas do Umbu e a Festa de Santa Cruz, mantém as narrativas e práticas singulares, manifestadas no Terreiro e no Poró, ambiente ideal para encetar o protagonismo, que permeia a vida social e espiritual do grupo.

O Terreiro se ergue no âmbito sagrado de marcada significação, a forma circular do terreiro e da dança do Toré é a expressão arquitetônica da representação da cosmovisão que orienta este povo. O círculo, contínuo e sem hierarquias, prima pela horizontalidade, do início ao fim, que simboliza a totalidade do cosmos, do ciclo eterno da vida e da integração entre o plano material e o plano espiritual. É neste espaço consagrado que a comunidade se conecta com as forças encantadas que regem a existência, estabelecendo o eixo que liga o cotidiano ao divino.

Neste recinto circular, em que os saberes ancestrais são revividos, os cantos e entoadas, as danças se tornam narrativas corporais que fortalecem os laços comunitários. Segundo Ferreira (2009, p. 59)

O Poró é um lugar onde acontecem também reuniões de interesse de todo povo, em especial, no que se refere às questões religiosas. Lá se vivenciam as relações entre sagrado e o mundo real. Os *Praia* externam o mundo sagrado por meio dos *encantados* presentes nos rituais. É um lugar silencioso, de muito respeito, no qual alguns buscam refúgio para a reflexão, dado o fato de que se

trata de um lugar tido como cercado de energias, transmissor de paz, segurança e tranquilidade, capaz de reestruturar a mente e o corpo.

Para o pesquisador, o Poró e o Terreiro, vão além de espaços cerimoniais; são organismos pulsantes em que a força encantada se manifesta, a tradição e o conhecimento ancestral circulam e se renova, coletivamente, alimentando o legado e a conexão sagrada com o universo. Uma das expressões ritualísticas significativas para os povos indígenas do Sertão de Alagoas, é a Promessa do Menino do Rancho, conforme aponta Santos (2023, p.76-77).

Em 1994, aconteceu a primeira cerimônia do Menino do Rancho, que, antes, era celebrada apenas no Brejo dos Padres. A partir daí, instituímos o nosso próprio calendário de festividades e celebrações. Naquela na década de 1990 época, iniciamos nossas celebrações com 12 fardas, como também são chamadas as roupas dos Praiás, uma forma de nos diferenciarmos dos fardamentos dos Pankararu do Brejo dos Padres e de afirmarmos a nossa própria particularidade ritual.

O ritual Menino do Rancho estrutura-se em torno de dois espaços sagrados fundamentais: o Terreiro e o Poró. Cada um destes locais é regido por um conjunto específico de interdições e normas que os definem, criando ambientes conectados para a prática ritualística. Para Amorim (2017) é no terreiro em que acontece as manifestações dos Praiás, nos rituais de orientação, prevenção e cura, como a Corrida do Uambu, Menino de Rancho.

O Terreiro, é tido como espaço de manifestação coletiva, e o Poró, é um recinto reservado³ (casa dos santos), estabelecem, por meio de regras, as condições necessárias para que o sagrado se manifeste. As regras, organizam o comportamento dos participantes, em que a sequência dos atos e a relação com o transcendente, constitui o cerne do conhecimento ancestral permeado na tradição. A espiritualidade se traduz nos elementos que orientam e protegem o território físico e metafísico. Nesse sentido, Santos (2023, p. 176) reflete que:

Por sua vez, a noção de “Território Indígena” tem sentidos bem diversos, pois está relacionada às concepções socioculturais de cada etnia indígena. De modo geral, prossegue ela, o “Território Indígena” engloba outras dimensões da vida social que vão além da materialidade do espaço.

A existência dos dois polos sagrados, com as leis particulares, é fundamental para a manutenção e reelaboração das fronteiras culturais. As interdições que os circundam

³ O Poró é um espaço destinado a preparação dos “moços” em que participam pessoas do gênero masculino, para as práticas místicas nos rituais.

atuam como barreiras simbólicas que protegem a identidade do grupo, distinguindo as práticas das de outras culturas étnicas. No entanto, longe de serem estáticas, as regras e a dinâmica entre Terreiro e Poró fornecem a estrutura dentro da qual as negociações e adaptações podem ocorrer. Desta forma, o ritual mantém os limites com o "outro" cultural, e possibilita a reelaboração consciente dos limites, possibilitando que a tradição se renove e se reafirme em contextos sociais em constante transformação.

O Rancho, pequeno quadrado, meticulosamente elaborado com galhos e entrelaçado com as palhas verdes de Ouricuri, o espaço funciona como um local sagrado, que representa a base material e espiritual sobre a qual a promessa ou bênção se ergue. Os galhos, colhidos de árvores da região, fornecem a sustentação física para as palhas, e simbolizam a conexão com a terra e a natureza, a estrutura permanente que suporta a renovação representada pelas folhas verdes. As palhas de Ouricuri, carregam consigo o simbolismo de vida, fertilidade e proteção, criando uma barreira simbólica que delimita o espaço purificado para a celebração.

Para os Jiripankó, os Praiás, ativam o ritual do Menino do Rancho, sendo expressão de devoção e pagamento de promessa dos povos indígenas do tronco Pankararu, sendo pilar central que sustenta a estrutura e o significado espiritual da celebração.

Por meio das marcações e compassos corporais, com o balançar do maracá entoam cantos e entoadas, os Praiás canalizam e materializam a espiritualidade dos grupos étnicos do sertão alagoano. Dessa forma, embelezam a festa, ao mesmo tempo em que são guardiões de uma tradição ancestral, fortalecendo os laços comunitários e garantindo a circularidade de um patrimônio cultural imaterial singular para as futuras gerações.

O ritual do Menino de Rancho atua como janela para o universo religioso, integrando cultural e espiritualmente os caminhos dos povos indígenas do sertão alagoano. As crianças, na iniciação, são gradualmente inseridas no sistema de crenças, valores e simbologias partilhados pela comunidade, que orienta as gerações mais novas por maio das gerações mais velhas, guardiões da sabedoria ancestral. Dessa forma, o ritual garante a continuidade da identidade do grupo étnico, criando senso de pertencimento que une passado, presente e futuro em uma mesma narrativa sagrada.

A família da criança ofertada ao Rancho, após comunicar-se com o Zelador⁴ do terreiro do Praiá, e receber a devida autorização, a família passa a convidar os participantes ao ritual: padrinhos, madrinhas, moços, moças e a comunidade em geral. Uma vez estabelecida a data, têm início os preparativos para o pagamento da promessa. Para a antropóloga Cláudia Mura (2013, p228)

Quando a entidade escolhida é um *encantado*, as formas de pagamento variam, dependendo da importância do pedido e da graça a ser alcançada. Alguns especialistas especificaram que em alguns casos, durante a sessão de cura, é o mesmo *encantado* que comunica o tipo de pagamento que deverá ser feito, mas na maioria das vezes pacientes são os familiares que determinam a forma de retribuição.

Na maioria das vezes as famílias oferecem um prato⁵ para o pagamento da promessa do menino que irá para Rancho. Os preparativos envolvem a aquisição dos gêneros alimentícios essenciais para a cerimônia, entre os quais carne bovina ou ovina, farinha, rapadura, sal e temperos. Na véspera do ritual, tem início os preparativos para a realização do pagamento da promessa, em que as mulheres são responsáveis pelo preparo dos alimentos (carne e pirão), enquanto um homem tem o compromisso de colher a lenha, e preparar a garapa, que pode ser originária do caldo de cana ou da rapadura. A comunidade se mobiliza, onde cada tarefa é carregada de significado.

A carne, que é cozida lentamente até atingir o ponto de maciez e sabor, e o pirão, engrossado com farinha de mandioca e imbuído do caldo rico do cozimento, essa atividade é confiada às mulheres ao preparar a base da refeição sagrada. Os alimentos e bebida simbolizam a mobilização e união de esforços, a complementaridade de funções são fundamentais para a realização do pagamento da promessa que fortalece a coesão da cosmologia dos povos indígenas do sertão de Alagoas. A organização social dos indígenas se configura em ato de cuidado coletivo, de circularidade de saberes e conhecimentos ancestrais, em que as conversas em volta do fogo tecem a memória afetiva dos grupos e fortalecem os laços que sustentam a tradição.

⁴No âmbito dos terreiros, o zelador ou zeladora assume a função sacerdotal, atuando como a elo de circulação dos saberes entre os Encantados e a comunidade. Esta figura fundamental conduz os rituais, as relações sociais e étnicas no grupo, orquestrando a conduta coletiva e sendo o guardião da conexão vital com os ancestrais.

⁵ O prato são alimentos que a família oferecerá para o pagamento da promessa, aos participantes da atividade religiosa, as primeiras pessoas a serem servidas são os “moços” que representam os Encantados.

No cerimonial, as madrinhas ocupam lugar de destaque ao serem as primeiras a recepcionar o Menino de Rancho, uma figura central entregue pelos familiares. Este ato solene marca o início de um importante rito de passagem, simbolizando a transição da criança para um novo estágio dentro da tradição, sob os cuidados simbólicos dessas mulheres. Segundo Peixoto as

Madrinhas são escolhidas e convidadas duas mulheres, geralmente de casas diferentes, que se paramentam com uma espécie de coroa confeccionada com tiras de papel colorido e, assim como os padrinhos, pintam as pernas, os braços e o rosto com a tinta branca extraída do tauá⁶ (Peixoto, 2018, p. 91).

As madrinhas confiam a criança aos moços, transferindo para eles a missão: proteger o artefato ritualístico (chapéu), confeccionado com as palhas amarelas da copa do coqueiro Ouricuri, que fica na cabeça do menino prometido. Cabe a esses moços, portanto, atuar como guardiões, impedindo que os Praiás alcancem o objeto sagrado. Segundo Ferreira (2009, p. 65), o Praiá é compreendido como uma representação da divindade e se manifesta simbolicamente em um ser vivo, distinguindo-se por vestimenta própria e única, configurando-se assim como o material do mensageiro, chamado de “espírito Encantado”:

O *Praiá* é uma representação da divindade, é o *encantado* quem recebe um nome, incorporado simbolicamente por um ser vivo para representá-lo com vestimenta própria e única. Representa o material do mensageiro chamado também de “espírito Encantado”.

A performance religiosa inicia com o menino prometido sendo conduzido ao Terreiro, tornando-se o centro de um ritual marcado pela proteção e disputa simbólica. Nesse momento solene, os Padrinhos com os braços, pernas e rosto pintados com o **tauá-branco**, formam um círculo no terreiro, com a missão de proteger a criança ao máximo de tempo possível dos Praiás, que a todo instante busca transgredir o cerco para pegar o símbolo sagrado.

A configuração inicial estabelece uma dinâmica coreografada entre os dois grupos. Os **praiás**, em sua função sacerdotal, disputam a custódia simbólica (chapéu) do menino com os demais homens pintados de branco, que, como padrinhos, também reivindicam sua função no rito. Essa interação, representa a integração da criança à comunidade, tensionada entre a autoridade religiosa institucionalizada e os laços de compromisso social. O ritual do Menino de Racho se caracteriza como "arenas" são os

⁶ A tauá ou toá, argila sagrada extraída das barreiras e margens fluviais (rios, riachos e lagoas), apresenta-se em diversas tonalidades que vai do branco ao amarelo e ao vermelho, cores que não só delineiam sua diversidade geológica. Mais do que simples pigmento, este barro é memória e matéria-prima, elemento essencial dos rituais festivos ancestrais que conectam as comunidades à terra e a seus ciclos sagrados.

palcos concretos onde os dramas se transformam em metáforas e símbolos com referência ao poder político que é mobilizado, e no qual há uma prova de força entre influentes "paladinos" de dramas. Os "Dramas sociais" representam o processo escalonado dos seus embates, conforme aponta Turner (2008, p.15)

Os processos festivos como Corrida do Umbu, Festa da Santa Cruz, Puxada do Cipó e o pagamento de promessas dos povos indígenas do Sertão Alagoano, em especial os Jiripankó, traz elementos de "Drama Social" (Turner, 2008). Quando um dos Praiás consegue pegar a criança, se constitui obrigações mútuas, em que o menino passa a ser moço e o Encantado representado pelo Praiá, torna-se seu protetor. A ação marca sua passagem para um novo status dentro do grupo étnico. O ritual descrito tem a função social, com dimensão espiritual, ao conferir à criança a imunidade contra os males provocados pelos espíritos contrários. Dessa forma, a cerimônia atua em duplo plano: enquanto a insere formalmente no tecido comunitário, garante seus direitos e deveres, e a protege e fortalece no plano sagrado, estabelecendo um escudo contra forças adversas. É, portanto, um marco que a prepara para a etnicidade, tanto na esfera coletiva quanto no âmbito espiritual.

A compreensão dos rituais emerge do próprio contexto e da organização social, da prática do segredo e dos significados que não podem ser ditos, mas apenas revelados. Essa característica gera uma enorme variação de interpretações, o que, acredito, permitiu preservar e alimentar a criatividade dos atores sociais que cultivam o conhecimento. Diante das diversas situações históricas de dominação, eles puderam elaborar e incorporar saberes, articulando-os na construção de suas próprias estratégias cotidianas.

O domingo de encerramento do ritual do Menino do Rancho marca o ápice de intensa mobilização cultural na aldeia Jiripankó. Nesse dia, a comunidade é tomada por um movimento, orientado para um propósito sagrado que reúne todos os seus membros. O momento decisivo é a partida do Batalhão (Praiá), formado pelos praiás e padrinhos, sendo um ato que coloca a ancestralidade em movimento e dá início à etapa final da celebração.

Guiados por essa missão coletiva, o grupo percorre a aldeia em jornada simbólica para recolher as figuras essenciais ao ritual. O Batalhão visita as madrinhas, agregando-as ao séquito, esse percurso é um ato de congregação que vai tecendo, pelo caminho, os laços comunitários e espirituais que sustentam a tradição.

O ápice do evento ocorre com a colocação do menino no rancho, gesto que transcende em significado ao ato ritualístico. A ação consagra a reafirmação de um ciclo vital para a comunidade étnica em questão, renovando os vínculos sociais e a conexão espiritual com os antepassados.

O domingo de encerramento do ritual do Menino do Rancho revela-se como um momento de síntese entre o sagrado e o coletivo, onde cada gesto, percurso e encontro reafirma a identidade e a resistência. Ao colocar o menino no rancho, a comunidade conclui um ciclo ritual, o compromisso com sua ancestralidade, com seus encantados, como o Praiá, mensageiro da divindade e com a difusão dessa herança espiritual e mística às futuras gerações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os processos ritualísticos do Menino do Rancho são considerados um dos pilares da religiosidade do povo Jiripankó, sendo a (re)afirmação da identidade étnica, fortalecendo os laços comunitários e garantindo a continuidade de ancestralidades singulares. A prática ritualística é um dos elementos que conferem a distintividade cultural, impedindo que sejam assimilados pelo conjunto da sociedade nacional.

Por meio dos círculos culturais, em especial os de caráter religioso como o Menino do Rancho, constroem e mantêm fronteiras simbólicas que demarcam cosmologicamente seu mundo em relação aos demais segmentos sociais. As fronteiras simbólicas, erguidas e renovadas pela vivência coletiva do sagrado, são dispositivos ativos de elaboração cultural e identitária, que garantem a distinção e circulação de saberes específicos. Dessa forma, o ritual do Menino do Rancho assegura a existência dos valores, das histórias, narrativas e memórias específicas, afirmando a resistência e a vitalidade em contexto de visibilidade e constante negociação cultural.

REFERÊNCIAS

AMORIM, Siloé Soares de. **Os Kalankó, Karuazu, Koiupanká e Katokinn: resistência e ressurgência indígena no Alto Sertão Alagoano**. 2010. 431f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de

Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália.** São Paulo: Paulinas, 1989.

FERREIRA, Gilberto Geraldo. **A educação dos Jiripancó: uma reflexão sobre a escola diferenciada dos povos indígenas de Alagoas.** 2009. 171f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Centro de Educação, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2009.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 1983.

GUEIROS, Lucas Emanuel Soares e PEIXOTO, José Adelson Lopes. Menino do Rancho: Performance Religiosa do Povo Jiripankó. **Anais III Encontro Nacional de História do Sertão (ENHS)** Delmiro Gouveia, 05 a 07 de outubro de 2016 – ISSN 2525-5274

HERBETTA, Alexandre Ferraz. **“O Idioma” dos índios Kalankó: por uma etnografia da música no Alto-Sertão alagoano.** 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis 2006.

MURA, Claudia. **Todo mistério tem dono!** Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu, Rio de Janeiro: Contracapa, 2013.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. **Minha identidade é meu costume: religião e pertencimento entre os indígenas Jiripankó–Alagoas.** Tese (Doutorado) Programa de pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco. Recife, 2018.

RODRIGUES, Yuri Franklin soa Santos. A mulher Jiripankó e sua relação com o território imaterial. In: **Alagoas nos trilhos das memórias: imagens, patrimônio e oralidades /** Francisca Maria Neta, José Adelson Lopes Peixoto (orgs.). Recife: Libertas, 2017. p. 267-278.

SANTOS, Cícero Pereira dos. **O Tronco, a Rama e a Semente: Terras e Territorialidades Jiripankó.** Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas. Maceió, 2023.

TURNER, Victor. **Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana.** Niterói: EdUFF, 2008.

VIEIRA, Jorge Luiz Gonzaga. **Práticas identitárias e resignificação do universo Imaginário dos povos indígenas do Sertão de Alagoas.** 2014. 291f. Dissertação (Mestrado em Letras) –Programa de Pós-Graduação em Letras, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte/Grenoble, 2014